

تأويلية التراث الديني لدى نصر حامد أبوزيد

Interpretation of the religious heritage of Nasr Hamid Abû Zayd

ط. با. عمارة غنية¹، أ. د. حموم لخضر²

¹ جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم (الجزائر)، ghania.ghania.etu@univ-mosta.dz

² جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم (الجزائر)، lakhdar.hamoum@univ-mosta.dz

تاريخ الاستلام: 2021/04/24 تاريخ القبول: 2021/05/05 تاريخ النشر: 2021/06/30

ملخص

لم تختلف إشكاليات الخطاب العربي المعاصر اختلافاً كلياً عن طرح مفكري النهضة، غير أن المستجد في الطرح المعاصر يتمثل أساساً في مسألة المنهج، فإذا كان كل ما أنتجه العقل العربي الإسلامي نتاج تفكير داخل التراث، إلا أن أصحاب المشاريع العربية المعاصرة "كالجبري، حسن حنفي، محمد أركون، محمد شحرور، نصر حامد أبوزيد..." قد استفادوا من التراث الغربي وحاولوا توظيف مفاهيمه ومناهجه في قراءتهم ونقدهم للتراث العربي الإسلامي، ومن بين هذه المناهج الموظفة معاصرة، المقاربة التاريخية التي تعد إحدى ركائز ودعائم تلك المشاريع، ونخص بالذكر هنا المشروع التأويلي الزيدي، الذي سعى إلى تطبيق آليات هذا المنهج على التراث الديني الإسلامي، لذا سنحاول في هذه الورقة أن نستقرئ المقاربة التأويلية للتراث القرآني لدى نصر حامد أبوزيد.

كلمات مفتاحية: الفكر العربي المعاصر، التأويل، النص، التاريخية، التراث.

Abstract

The problems of contemporary Arab discourse are not entirely different from the rhetoric of Ennahda thinkers. However, what is new in contemporary discourse is mainly the question of method. heritage, only the owners of contemporary Arab projects "like al-Jabri, Hassan Hanafi, Muhammad Arkoun, Muhammad Shahrour, Nasr Hamid Abu Zaid ..." They benefited from the Western heritage and tried to employ its concepts and methods in their reading and criticism of Arab-Islamic heritage. Among these contemporary curricula, the historical approach which is one of the pillars and pillars of these projects. Here is the Zaydi Hermeneutical Project, which sought to apply the mechanisms of this approach to Islamic religious heritage. Therefore, in this article, we will try to extrapolate the hermeneutical approach from the Quranic legacy of Nasr Hamid Abû Zayd.

Key words: contemporary Arab thought, interpretation, text, history, heritage.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

لقد مثلت الحداثة الغربية بمناهجها وتطوراتها على جميع الأصعدة صدمة حضارية شكلت تحدياً لمفكري الحضارة العربية والإسلامية، كما ساهمت من جهة أخرى في صحتهم ووعيمهم بتخلفهم أمام الآخر الحضاري، حينما بدأت تتشكل الارهاصات الإصلاحية الأولى مع أعلام الفكر النهضوي الحديث كالطهطاوي، محمد عبده، جمال الدين الأفغاني... الخ، لكن على الرغم من المحاولات الجادة التي بذلها هؤلاء المفكرين للحاق بركب الحضارة الغربية إلا أن مشاريعهم الإصلاحية لم ترق إلى مستوى التطبيق الفعلي ليظل الواقع العربي غارقاً في أزماته، وعلى إثر هذا الفشل والإخفاق ظهر الفكر العربي في صورته المعاصرة النقدية لإعادة استكمال القضايا السابقة ومحاولة تجاوز أسباب النكوص الحضاري الذي نعانيه.

1. طبيعة النص القرآني:

شهد تاريخ الفكر الإسلامي العديد من النزاعات والصراعات بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، وكان من بين المسائل التي أثارت الجدل والنقاش والصراع "مسألة الإمامة"، حيث عبر "الشهرستاني" عن خطورة هذا الخلاف قائلاً: "وأعظم خلاف بين الأمة، خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سل على الإمامة في كل زمان" (نجاح محسن، د ت، ص. 31)، لقد عبرت هذه المسألة الخلافية في بادئ الأمر عن بعدها السياسي بالدرجة الأولى، لكن سرعان ما تحول هذا الصراع السياسي إلى صراع فكري حول الدين، ليؤدي في مستواه العقدي إلى أشكلة النصوص التراثية الدينية وبالخصوص النص المؤسس "القرآن الكريم"، وعقب تشتت الكيان الإسلامي إلى فرق ومذاهب، أصبح النص القرآني هو الوسيلة الوحيدة لدفاع كل فرقة عن مبادئها وعقائدها بغية خدمة إيديولوجيتها، "ما جعل تلك الخلافات السياسية بين المسلمين مرتبطة عندهم بالعقائد، أن الخلاف السياسي بين المسلمين ما كان يبتعد عن الدين، لأن كل فريق من الفرق المتنازعة كان يلجأ إلى نصوص الدين دائماً ليؤيد موقفه، وهذا يدعو إلى الاجتهاد في فهم النصوص أو تأويلها تأويلاً خاصاً، عندئذ صار كل حزب سياسي فرقة دينية لها معتقداتها". (نجاح محسن، د ت، ص. ص. 31-32).

من بين الإشكاليات العقدية التي طرحها الفكر الإسلامي قديما إشكالية خلق القرآن، وهي المشكلة التي وقفت الدولة العباسية فيها إلى جانب المعتزلة ضد خصومهم من الفقهاء وأهل الحديث وعلى رأسهم الإمام الجليل أحمد ابن حنبل (...) الذي لم يقبل أن يطلق على القرآن أنه مخلوق، ومن المعروف أن هذه المشكلة التي سميت باسم "فتنة" أو "محنة" خلق القرآن قد اشتعلت في عصر المأمون واستمرت (...) طوال عهد المأمون " (حامد طاهر، 1991، ص.87).

كان الخلاف حول طبيعة النص القرآني من بين الخلافات العقدية التي أنتجت لنا في إطار الثقافة العربية الإسلامية موقفين متناقضين فلقد ذهب المعتزلة أنصار التوجه العقلي إلى القول بأن القرآن مخلوق. إذ "قال الأشعري ملخصا رأي المتكلمين القائلين بخلق القرآن: إنَّ القرآن كلام الله سبحانه، وإِنَّه مخلوق لله لم يكن ثم كان" (ناجية الوريثي، 2004، ص. 253)، والمقصود هنا بعبارة "لم يكن ثم كان" أي أنه لم يوجد منذ الأزل وإنما القرآن محدث هذا ما أكد عليه المعتزلة الذين أدركوا علاقة الاتصال بين الإلهي والبشري، "القرآن" و"العالم" وفي هذا الصدد يقول أبو زيد: "إن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي إن الوحي واقعة تاريخية مرتبط أساسا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود" (نصر حامد أبو زيد، 2000، ص.33). ولتثبيت هذه الفكرة قام المعتزلة بنفي فكرة إن كلام الله صفة من صفاته يقول أبو زيد مبرزاً وجهة نظر المعتزلة في ذلك: "والحقيقة إن مسألة طبيعة القرآن. هل هو قديم أم محدث. مسألة خلافية قديمة بين المسلمين، وقد ذهب المعتزلة مثلاً إلى أن القرآن محدث مخلوق لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة، القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى صفات "الأفعال الإلهية" ولا ينتمي إلى مجال "صفات الذات" والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم" (نصر حامد أبو زيد، 2000، ص.68).

لقد كان المعتزلة متقدمين كثيراً على عصرهم في طرحهم العقلاني للدين، حيث مثلت مجهوداتهم أولى المحاولات في النظر إلى القرآن كواقعة، وعليه فإن القول بخلق القرآن يعني أن المعتزلة كانوا من الأوائل الذين مهدوا الأرضية للمحاولات اللاحقة لوضع الخطاب القرآني في سياقه التاريخي. والدليل على ذلك قول أبو زيد "إذا كان الكلام الإلهي فعلاً (...) فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل

الأفعال الإلهية في "العالم" المخلوق المحدث أي التاريخي، والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية " (نصر حامد أبوزيد، 1995، ص.210).

لكن في مقابل هذا الطرح ذهب الفقهاء وأهل السنة إلى تعويض الطرح الاعتزالي فقالوا إن القرآن قديم أزلي وليس بمحدث، وهذا بعدما أثبتوا بكل الأدلة والبراهين على أن كلام الله صفة ذاته لا ينتمي إلى مجال الأفعال، لذلك أطلق عليهم بالصفائية وهي "اسم يطلق على جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون على الله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل". (أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، 1995، ص.43).

بناءً على هذا الأساس ذهب أهل السنة إلى تفويض الطرح الاعتزالي، فقالوا بأزلية القرآن، وإذا كان كذلك فهذا يعني أنه لا تاريخي، وقد كانت هذه بداية غلق باب الاجتهاد أمام العقل حتى لا يخضع النص للدراسة وإعادة البحث، لأن ربط النص بالعالم يجعل العقل يقرأ النص داخل النص ذاته وخارجه، والمقصود بالخارج هنا كل ما يحيط بالمخاطبين وما أراد أن يؤكد المعترلة لترسيخ فكرتهم "خلق القرآن" هو أنه لا وجود لخطاب بدون مخاطبين يتوجه إليهما الخطاب الإلهي، لأن المخاطبين هم العنصر المستهدف من الرسالة التي يحملها، ولولا وجود الأطراف المستهدفة من الرسالة لما تحقق الفعل، "إن الأمر لا قيمة له ما لم يصادف مأموراً، فلا يصح أن تصدر (وأقيموا الصلاة) إذا لم يكن هناك إنسان يتوجه إليه الخطاب، ولم يكن في الأزل بشر مخاطبون ومحال أن يكون المعدم مأموراً" (عماد أبو غازي، 1436هـ، ص.120)، خلافاً لهذا يرى الأشاعرة وأهل السلف عكس هذا، فإذا كان الله قد خاطب البشر فليس بالضرورة وجود مخاطبين، بل كلام الله في اللوح المحفوظ مكتملاً مما يعني أن المخاطبين قد فرضت عليهم أوامر ونواهي، أي فرض عليهم أسلوب حياة معين دون مراعاة الظروف التي أحاطت بهم وفي هذا الصدد يقول أبو زيد ناقداً للطرح الميتافيزيقي للخطاب الإلهي "ولو وصفنا الله سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل أي أن كلامه قديم، لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطب لأن العالم كان ما يزال في العدم وهذا ينافي الحكمة الإلهية أما صفات الذات فهي تلك التي لا تحتاج لوجود العالم" (نصر حامد أبوزيد، 2000، ص.68).

أخطر ما في الأمر كما عبر عنه أبو زيد "دوغمائية التفكير" هذه الأخيرة التي لا تؤمن إلا بالرأي الواحد، الاعتراف بمبدأ التواصل القائم على الحوار العقلاني، والحس النقدي للوصول إلى الرأي

الصائب، إلا أن أهل السلف يؤمنون بمسلماتهم و أفكارهم وفي مقابل هذا يكفرون الاتجاهات الأخرى، أنصار التوجه القائل "بخلق القرآن". يقول أبو زيد مؤكداً ذلك "... القرآن كلام الله فهو صفة من الصفات الأزلية القديمة، أي انه قديم، وكل من يقول انه " محدث وليس قديماً أو أنه مخلوق (...) فقد خالف العقيدة واستحق صفة الكفر (...) لأنه قدم القرآن أي عدم خلقه وحدوثه. من مفردات العقيدة التي لا يكتمل إيمان المسلم إلا بالتسليم بها "(نصر حامد أبو زيد، 2000، ص.68).

قد برر أبو زيد سبب توجه أهل السنة إلى هذا النوع من التفكير لأنهم فهموا الآيات القرآنية فهما سطحياً دون الغوص في أغوار النص لذلك ذهب أبو زيد إلى توضيح المعنى الحقيقي لبعض القراءات السابقة الخاطئة التي وظفها الله عز وجل في كتابه العظيم قائلاً: "ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزء من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم من اللوح المحفوظ يجب أن يفهم فهما مجازياً. لا فهما حرفياً مثل الكرسي والعرش، وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا وفي قلوب المؤمنين "(نصر حامد أبو زيد، 2000، ص.68)

ما هو ملاحظ من قوله هذا، هو أن أبا زيد كان من مناصري التوجه الاعتزالي، وعليه فإن المعتزلة ونظراً للعصر الذي نشئوا فيه، العصر الذي كان فيه العقل مهماً. مثلت هذه الطبقة في هذه المرحلة حركة تنويرية في تاريخ الفكر الإسلامي، وهذا راجع في إعلائهم لمكانة العقل وتأكيدهم على علاقة القرآن بالعالم، لذا فالمعتزلة بهذا المعنى كانوا من الأوائل الذين أسسوا للدراسة العلمية للدين وإن أردنا إنصاف هذا التيار وإعطاءه مكانته في تاريخ الفكر الإسلامي، يمكن القول أن عصر النهضة والتنوير كانت بؤاده الأولى مع الفكر الاعتزالي الذي مثل الأرضية الممهدة للفكر العربي الحديث والمعاصر، ولا أدل على ذلك من اتخاذ أبي زيد الفكر الاعتزالي كمرجعية لتدعيم مشروعه التأويلي وهذا ما يظهر جلياً من خلال استثماره لفكرة " خلق القرآن " التي فتحت له المجال للقول بتاريخية النص القرآني.

2. القراءة التاريخية للقرآن الكريم:

التاريخية بالمعنى العام هي " مذهب يقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، والقانون من نتاج العقل الجمعي، وتعمم ذلك على الشرائع الإلهية أيضا" (أحمد محمد الفاضل، 2008، ص. 238)، لقد ظهرت التاريخية مع التراث الغربي وأول من طرح هذا المفهوم فيكو " فقد نص على أن البشر هم الذين يضعون التاريخ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون، وهكذا فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه " (أحمد محمد الفاضل، 2008، ص. 238)، انتقلت فكرة التاريخية من التراث الغربي إلى التراث العربي، وأصبحت مطبقة لا على النصوص البشرية فقط بل على النصوص المقدسة أيضا بما في ذلك القرآن الكريم لإعطاء فهم موضوعي للنص. وهنا انكبت المشاريع الفكرية العربية المعاصرة على توظيف المناهج والمفاهيم الغربية بهدف استنطاق المسكوت عنه في الخطابات الدينية بصفة عامة والقرآن الكريم بصفة خاصة من أجل التأسيس لفهم موضوعي علمي للدين متجاوزا التفاسير والتأويلات المؤدلجة له، على هذا الأساس كانت التاريخية إحدى ركائز هذه المشاريع وبالخصوص المشروع التأويلي الزيدي، الذي عرفها على أنها "تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي . الوجود الإلهي . والوجود المشروط الزماني " (نصر حامد أبو زيد، 2000، ص. 68).

إذا كان أبو زيد قد عرف التاريخية على أنها " الحدوث في الزمن " فان قوله بتاريخية النص القرآني تعني أن هذا الأخير واقعة تاريخية، حيث يقول "إذا كان الفعل الإلهي الأول فعل إيجاد العالم . هو فعل افتتاح الزمان فان كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالا تاريخية بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ، وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية محدث..." (نصر حامد أبو زيد، 2000، ص. 68). فالتص القرآني ليس له وجود ميتافيزيقي متعال عن الواقع والتاريخ، وإنما هو حدث أي واقعة تاريخية ، وأبو زيد هنا يوجي إلى علاقة السماء بالأرض أو النص بالواقع على أنها علاقة جدل، المقصود منها إعطاء الواقع الأولوية على النص، ليصبح هو المدخل لفهمه، إذ يقول أبو زيد "إن النصفي حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن عشرين عاما" (نصر حامد أبو زيد، 2005، ص. 24)، هذه المدة الزمنية التي تشكل فيها النص القرآني فلا أدل فيها على أن النص قد ساهم في تشكيله أحداث

ووقائع ، على هذا الأساس لم ينظر أبو زيد إلى النص بمعزل عن الواقع ف "لقد انطلق (...) في فهم النص من مقدمة مؤداها أن النص ضوء الواقع الذي نشأ فيه " (مجموعة باحثين ، 2016 ، ص. 105)

لقد كانت هذه أولى محاولاته لتجاوز الخطاب الديني الذي نظر إلى النص القرآني نظرة لا تاريخية، وإثما النص القرآني قد تأنس منذ أن تجسد في ثقافة نبينا الأكرم محمد عليه الصلاة والسلام هذا ما يفتح النص القرآني على الفهم البشري يقول أبو زيد " والقرآن خطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا... وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، فالقرآن قد تحول منذ لحظة نزوله من كونه "نصا إلهيا" وصار فهما "نصا إنسانيا " لأنه تحول من التّزليل إلى التّأويل " (عبد السلام أحمد فيغو، 2016، ص. 46 - 47)، كما يقول في السياق ذاته "...الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي فان معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني " (نصر حامد أبو زيد، 2000، ص. 33) ولنزع القداسة عن القرآن الكريم، ولفتح النص على الفهم البشري ذهب أبو زيد إلى القول بلغوية النص القرآني أي التعامل مع هذا الأخير كباقي النصوص الأخرى البشرية، من أجل شرعنة إعادة النظر في النص بحس نقدي وحوار عقلائي .

وفضلا عن هذا قام أبو زيد بتقديم النص القرآني على أنه " منتج ثقافي " أي أن الثقافة والواقع ساهما في تشكيل وتكوين النص في مرحلته الأولى، وعليه فإن النص لم نلتق به هكذا، أي في شكله المكتمل وإثما النص هبط من السماء إلى الأرض استجابة لواقع معين، وظروف وأحداث خاصة، هذا ما يؤكد علم " أسباب النزول " الذي مهد الأرضية لأبي زيد للقول أن النص نزل منجما، في هذا الصدد يقول أبو زيد " من غير الممكن التحدث عن القرآن كنص مجرد يسمو فوق المكان والزمان " (استر نيلسون، 2010، ص. 95) .

لقد ارتبط نزول الوحي بزمان ومكان معين، في إطار ظروف اجتماعية واقتصادية وثقافية " فالقرآن كونه منتجا ثقافيا وتاريخيا لا يمكن فهمه بوضوح دون دراسة السياق التاريخي المميز الذي صاحب نزوله " (استر نيلسون، 2010، ص. 151)، كان يرمي أبو زيد من خلال طرحه التاريخي للنص القرآني، إلى التأكيد على علاقة الجدول بين النص والواقع، خلافا للخطاب الديني الذي تجاهل وغيب الواقع لحساب النص، في حين يرى أن الواقع هو أساس تشكل النص والمدخل لفهمه، وهنا نلاحظ مدى انعكاس الفكر الماركسي على الفكر الزيدي، فإذا كان ماركس يرى أن "البنية التحتية "

هي الأساس الذي يحدد "البنية الفوقية"، فإنّ تطبيق أبو زيد للنظرية الماركسية على القرآن الكريم دفعت به للقول أن الواقع هو الأساس الذي ينبنى عليه فهم النصّ القرآني، وهذا ما أكد عليه الجابري قائلا: "نسجل هنا شعورنا بأننا قد تمكنا من جمع شتات حقائق تاريخية على درجة كبيرة من الأهمية نعتبرها ضرورية في أي فهم للقرآن وبالتالي للإسلام" (يوسف بن عدي، 2010، ص. ص. 31-30).

ويضيف أبو زيد في السياق نفسه: "البدء بالواقع معناه البدء بالحقائق التي نعرفها من التاريخ" (يوسف بن عدي، 2010، ص. 31) ويقول في موضع آخر: "إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي، ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النصّ القرآني مدخل الواقع والثقافة" (نصر حامد أبو زيد، 2005، ص. 24)، وها هنا تكمن دعوته إلى ضرورة العودة إلى السياق التاريخي لحظة نزول الوحي للقبض على المعنى الحقيقي للنص، أي المعنى الخفي الذي تعمدت الخطابات الدينية السكوت عنه، إذ يقول موضحا ذلك "... وضع النصّ في سياقه (...) يكشف لنا عن بعد مهم من أبعاد الدلالة هو البعد المضمّر أو المسكوت عنه (نصر حامد أبو زيد، 2004، ص. 288) كلما أنتجه العقل العربي الذي عاصر نزول الوحي، لأن أبو زيد لم يتقبل أي منقول من التراث الإسلامي بما في ذلك النصوص الدينية المقدسة، إلا ومارس عليها منهج التحليل النقدي، لذا فإن هدف أبو زيد من وضع النصّ القرآني في سياقه التاريخي هو اكتشاف الدلالة الحقيقية للمقروء بنقد ومراجعة تسلم بوجود حقائق مطلقة نهائية لا تحتاج إلى إعادة بحث ودراسة.

إن فعل القراءة عند أبو زيد ليس القراءة من أجل القراءة وإنما من أجل إعادة النظر في المقروء بعيون ناقدة للنصّ المقروء. فالشيء الأهم عند أبو زيد هو "عدم قبول الرأي الشائع دون فحص ونقد، إنّ منهج الشك والمراجعة، وإعادة النظر في منهج "الإيمان" الأعمى واليقين الزائف والطاعة والتقليد" (نصر حامد أبو زيد، 2008، ص. 239). يقول يوسف بن عدي موضحا الغاية والهدف من تأويليته قائلا "... كانت للكاتب أبو زيد رغبة عارمة في مراجعة نقدية عميقة للخطاب الثقافي السائد المهيمن على تلايب السياسة والفكر والتاريخ، نحو ترسيخ سلطة العقل في الحياة

اليومية والفكرية بدلا من سيادة اللامعقول، والفكر اللاتاريخي" (يوسف بن عدي، 2010، ص. ص. 31-30).

3. من المعنى إلى المغزى:

لقد استلهم أبو زيد الآلية القرائية "المعنى" و"المغزى" من المفكر الأمريكي "هيرش، الذي طبقها على النصوص الأدبية بصفة خاصة "... إذ يرى هيرش أن المؤلف أهمل لصالح التجربة الحية عند دلتى، أو تجربة الوجود عند هيدجر، أو لحساب النص في النقد المعاصر، ويرى أن إهمال المؤلف نابع من تصور أن معنى العمل الأدبي يختلف من ناقد إلى ناقد ومن عصر إلى عصر، بل يختلف عند المؤلف نفسه من مرحلة لأخرى" (عماد أبو غازي، 2015، ص. 171).

بناءً على هذا قام هيرش بالتفرقة بين "معنى" النص "ومغزاه" قائلا: "إن مغزى النص الأدبي قد يختلف ولكن معناه ثابت (...). المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارئ أما المعنى فهو قائم في العمل نفسه، وحين نزع أن النص قد تغير بالنسبة لمؤلفه فإننا نقصد المغزى على أساس أن المؤلف في هذه الحالة تحول إلى قارئ ومن ثم تغيرت علاقته بالنص" (عماد أبو غازي، 2015، ص. 171).

لقد تأثر أبو زيد بنظرية المعنى والمغزى لهيرش، غير أن الفارق بينهما هو أن أبو زيد لم يطبق هذه النظرية على النصوص الأدبية فقط بل أسقطها على النص القرآني أيضا، فإن دعوى هيرش لضرورة تحريك لغة النص للخروج عن المعنى الثابت للنص إلى مغزاه، يعني أنه يدعو إلى تجاوز مرحلة هيمنة النص على القارئ، وقد كانت هذه إحدى الأهداف التي يرمي إلى تحقيقها أبو زيد حين حاول الخروج عن القراءات الثابتة التي تحتكم إلى سلطة النص وعدم إعطاء القارئ الحرية في مسألة النص ومحاورته، وبالتالي يظل النص يمارس سلطته والقارئ يكون هنا في موضع التردد لما يقوله النص في زمن خارج أفقه، هذا ما رفضه أبو زيد قائلا: " لكن إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى " المغزى " المعاصر للنص التراثي " (نصر حامد أبو زيد، 2005، ص. 6) هذا ما أدى بأبي زيد هو الآخر إلى التفرقة بين "المعنى والمغزى إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها أما المغزى فذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص (...). والذي ندعو إليه

هو عدم الوقوف عند المعنى وضرورة اكتشاف المغزى الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي" (أحمد محمد الفاضل، 2008، ص.531).

من هنا أصبح هدف القراءة عند أبي زيد، قراءة لتجاوز معنى النص لحظة نزول الوحي، وعدم الوقوف عند المعنى الثابت له بل تعدى ذلك المعنى بتوظيف معاني ومفاهيم تتلاءم وروح عصر القارئ، هذا ما أطلق أبو زيد عليه "بالقراءة المنتجة" التي تجعل القارئ مساهما في صنع النص مرة أخرى على حسب مقتضيات الواقع، وفي هذا السياق نستحضر قول على حرب "النص لا يحتاج إلى من يشرحه ويتعلم منه بقدر ما يحتاج إلى من يقرأه قراءة فاعلة منتجة تقرأ فيه ما لم يقرأ من قبل" (علي حرب، 2005، ص.14). لإعطاء قراءة فاعلة للنص اقر أبو زيد بتاريخية النص القرآني، وكان الهدف من الطرح التاريخي للنص هو تقريب القارئ إلى مغزاه لتجاوز زمنية النص التي عمل السلف على تمجيدها غير أن النص في حقيقته "مفتوح ينتجه القارئ في عملية مشاركة لا مجرد استهلاك، هذه المشاركة لا تتضمن قطيعة بين البنية والقراءة، وإنما تعني اندماجهما في عملية دلالية واحدة، فممارسة القراءة إسهام في التأليف" (المهدي إبراهيم الغويل، 2000، ص.38).

بناءً على هذا يقول أبو زيد "... وليس القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور، وتطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز" (نور الساعدي، 2017، ص. ص. 530-531). كما يقرُّ في موضع آخر أن "تاريخية المعنى المطوي بالمغزى عن (القياس)، ففي القياس يمتد الحكم المنصوص عليه إلى حالة غير منصوص مع الاحتفاظ بالحكم وعدم تجاوز المقيس عليه، فلا تطوى صفحة النصوص والمعاني والأحكام، أما في تاريخية النصوص فان المعنى يلغي ويتجاوز الحكم وتطوى صفحة الأصل، فلا يتأتى القياس أصلاً" (نور الساعدي، 2017، ص. ص. 530-531).

كما هو ملاحظ فإن هيرمينوطيقا هيرش قد فتحت الطريق لأبو زيد للتعامل مع القرآن كخطاب يخاطب كل جيل حسب العصر الذي يعيش فيه، ولا يتحقق هذا إلا بتحرير النص القرآني من معانيه الثابتة التي كرسها الخطاب الديني، مما يعني أن النص لا يجذب إليه القارئ بل العكس القارئ هو الذي يجذب إليه النص ليخاطبه في زمنه بحكم أن اللغة تتميز بالحركة لا بالجمود والسكون لأن "النص القرآني (...)" هو عبارة عن تكوين معجز ينتج معناه بحركة تفاعلية مستمرة بين

آياته من جهة والمتلقي لها من جهة أخرى لأن حركة النص القرآني متجددة ومفاهيمه تتخطى أبعاد الزمان والمكان " (نور الساعدي، 2017، ص.18).

هذا ما أكدّه نصر حامد أبو زيد بطرحه لفكرة مغزى النص التي أراد من خلالها أن يحقق فهم معاصر للنص القرآني والدليل على هذا مؤلفه "دوائر الخوف" الذي خصصه للحديث عن قضايا المرأة ودعوته إلى ضرورة الاجتهاد في الأحكام التي دعا إليها النص، بحكم أن تلك الأحكام قد ظهرت في إطار ظروف وزمن محدد وبالتالي فإنّ الحكم يزول بزوال العصر أو الزمن الذي حدد فيه، هذا مما يسمح لنا بتأسيس فهم وقراءة معاصرة للنص القرآني بفتح حوار عقلاني بين النص والقارئ المفسر، إذ يقول أبو زيد: "إن العلاقة بين المفسر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص، والأحرى القول أنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل" (نصر حامد أبو زيد، 1983، ص. ص. 5-6).

خاتمة:

نستنتج من خلال ما سبق ذكره، أن أبا زيد حاول من خلال مشروعه التأويلي أن يجدد منهجية قراءة النصوص التراثية الدينية متخذا التاريخ كآلية قرائية لوضع النص في سياقه التاريخي، لحصر معناه في تلك الظروف التي كانت سائدة آنذاك، إلا أن محاولاته التأويلية لم تقف عند حدود القراءة السياقية للنص بل كان هذا جزء من أهدافه، أما هدفه الرئيسي من طرحه التاريخي هو التأسيس لفهم معاصر للنص القرآني، بناءً على هذا يعد مشروعه التأويلي من بين المشاريع الكبرى التي سجلت في تاريخ الفكر العربي، إلا أن هذا لا يمنع من إخضاع فكره للنقد وإعادة غريبته وتمحيصه.

إذا كان أبو زيد قد أصدر حكما قاسيا على التأويل الكلاسيكي للنصوص التراثية الدينية على أنه تأويل إيديولوجي مؤدلج للدين يحاول أنصاره تثبيت معاني النص وأحكامه خدمة لمصالحهم الخاصة، فإن الأخطر من هذا دعوة أبي زيد لتبني الطرح التاريخي للنص القرآني لاستنطاق المقروء بمفاهيم ومعاني تتلاءم وروح عصر القارئ هنا يتم تحويل الأحكام الشرعية الثابتة المطلقة إلى أحكام نسبية، ومما هو ملاحظ أن أبا زيد من حيث أراد أن يصحح أخطاء الفكر التقليدي بإعادة ضبط علاقة النص بالقارئ من خلال نزع السلطة من النص بغية فتح باب الحوار العقلاني

والنقاش الحر بين أفق القارئ والنص، إلا أنه منح السلطة المطلقة للقارئ على النص، مما يعني أن مصدر التشريع قد انتقل في الفكر الزيدي من الإلهي إلى البشري.

المصادر والمراجع:

1. نجاح محسن. الفكر السياسي عند المعتزلة، دار المعارف، القاهرة، د، ط، د. س.
2. حامد طاهر. (1991). الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار العلوم، القاهرة، د. ط.
3. ناجية الوريثي. (2004). في الائتلاف والاختلاف، دار المدى، سوريا، دمشق، ط 1.
4. نصر حامد أبوزيد. (2000). النص، السلطة، الحقيقة، الدار البيضاء، المغرب، ط 4.
5. نصر حامد أبوزيد. (1995). التفكير في زمن التكفير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2.
6. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني. (1957). دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار الحمامة للطباعة، القاهرة، ط 1.
7. عماد أبو غازي. (2015). أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبوزيد، دار العين للنشر، القاهرة، ط 1.
8. أحمد محمد الفاضل. (2008). الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم "دراسة ونقد"، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ط 1.
9. نصر حامد أبوزيد. (2005). مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء، المغرب، ط 6.
10. مجموعة باحثين. (2016). أعلا تجديد الفكر الديني، مأمون بلا حدود للنشر والتوزيع، لبنان، بيروت.
11. عبد السلام أحمد فيغو. (2016). القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1.
12. استر نيلسون. (2010). صوت من المنفى تأملات في الإسلام، خان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1.